

Asociación de Historia Contemporánea  
Actas del XIV Congreso

***DEL SIGLO XIX AL XXI. TENDENCIAS Y DEBATES***  
(Alicante, 20-22 de septiembre de 2018)

Mónica Moreno Seco (coord.)  
Rafael Fernández Sirvent y Rosa Ana Gutiérrez Lloret (eds.)



**BIBLIOTECA VIRTUAL  
MIGUEL DE CERVANTES**  
[www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes  
Alicante, 2019

Asociación de Historia Contemporánea. Congreso (14.º. 2018. Alicante)

*Del siglo XIX al XXI. Tendencias y debates: XIV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Universidad de Alicante 20-22 de septiembre de 2018 / Mónica Moreno Seco (coord.) & Rafael Fernández Sirvent y Rosa Ana Gutiérrez Lloret (eds.)*

Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2019. 2019 pp.

ISBN: 978-84-17422-62-2

Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2019.

Este libro está sujeto a una licencia de “Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)” de Creative Commons.



© 2019, Asociación de Historia Contemporánea. Congreso

Algunos derechos reservados

ISBN: 978-84-17422-62-2

Portada: *At School*, Jean-Marc Côté, h. 1900.

# LAS COMUNAS, «LABORATORIOS» UTÓPICOS DE LA PRIMERA JUVENTUD POSFRANQUISTA\*

Luis Toledo Machado  
(Universidad Autónoma de Madrid)

Las comunas constituyeron un hito en la efervescencia utópica que tiene lugar en la España de la década de los 70. *Laboratorios* de la nueva vida, en ellas la primera generación de jóvenes disidentes de nuestro régimen político vigente ensayó nuevas formas de relacionarse en un momento en el que la institución familiar, primera instancia del orden social franquista, atravesaba una profunda crisis. Mediante la construcción de nuevos afectos comunitarios perseguían relacionarse de acuerdo con lógicas opuestas a lo establecido. De esta manera, harían germinar nuevas esperanzas utópicas en el momento que el régimen del 78 se edificaba sobre las cenizas de las aspiraciones rupturistas de la lucha antifranquista.

Estos proyectos comunales me servirán como pretexto para plantear un acercamiento alternativo a los años que habitualmente conocemos bajo la categoría de «transición»<sup>274</sup>. Desde el punto de vista temático, aquí no interesará ni la configuración del régimen político-institucional del 78 ni las transformaciones socioeconómicas ocurridas tras la muerte de Franco<sup>275</sup>. Al contrario, será un fenómeno al tiempo marginal y utópico como el de las comunas el objeto de estudio de esta investigación todavía en curso. Por otra parte, desde el punto de vista teórico esta propuesta buscará operar a contrapelo de la mayor parte de la historiografía relativa al marco crono-espacial del que se ocupa en la medida que se centrará en comprender los modos mediante los cuales se dotó de sentido a la realidad desde una perspectiva post-social.

Al partir de la base de que la realidad no tiene un significado intrínseco<sup>276</sup>, mi investigación intentará escapar del paradigma objetivista y, por ello, no comprenderá el fenómeno analizado ni como una creación *ex nihilo* (como interpretaría el subjetivismo en que hunde sus raíces el historicismo) ni como la expresión de una realidad objetiva estructurada (como lo haría la historia

---

\* Investigación realizada en el marco del proyecto de investigación «HISTOPÍA. Historia del futuro: la utopía y sus alternativas en los horizontes de expectativa del mundo contemporáneo, siglos XIX-XXI» (HAR2015-65957-P).

<sup>274</sup> En los últimos años han aparecido una serie de publicaciones que, además de criticar el proceso en sí, han puesto encima de la mesa una serie de propuestas que invitan a repensar aquellos años desde una óptica radicalmente distinta al cuestionar la categoría misma de «transición». En ese sentido, cabría destacar las obras de Pablo SÁNCHEZ LEÓN: «Desclasamiento y desencanto. La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española», *Kamchatka*, 4 (2014), pp. 63-99; Germán LABRADOR: *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*, Madrid, Akal, 2017; David BEORLEGUI: *Transición y melancolía. La experiencia del desencanto en el País Vasco (1976-1986)*, Madrid, Postmetrópolis, 2017 y Brice CHAMOULEAU: *Tiran al maricón. Los fantasmas «queer» de la democracia*, Madrid, Akal, 2017. Si bien en las tres últimas obras se hace referencia al fenómeno de las comunas, habría que incluir también la tesis doctoral de Pablo CARMONA: *Libertarias y contraculturales: el asalto a la sociedad disciplinaria: entre Barcelona y Madrid (1965-1979)*, Universidad Complutense de Madrid, 2012, esp. pp. 372-192.

<sup>275</sup> Para un estado de la cuestión genérico de la historiografía referida a la llamada transición, véase Gonzalo PASAMAR: «¿Cómo nos han contado la Transición? Política, memoria e historiografía (1978-1996)», *Ayer*, 99 (2015), pp. 225-249.

<sup>276</sup> Miguel Ángel CABRERA: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia, 2001 y Keith BAKER: *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-11.

social). Por ello, me interesaré especialmente por los significados sobre el mundo que barajaron estas comunidades alternativas. En otras palabras, el *imaginario* de la sociedad y del sujeto<sup>277</sup> de la primera juventud disidente del posfranquismo constituye la principal incógnita del presente trabajo. De esta manera, la búsqueda de una *gramática olvidada* -puesto que el relato que cimenta el régimen del 78 hunde sus raíces en este desplazamiento- perseguirá el objetivo de *redimir*<sup>278</sup> acciones políticas que hoy podrían desafiar nuestro régimen de historicidad presente. Así, este trabajo pretende reunir *teoría y praxis* a la hora de acercarnos al pasado.

Un primer intento de traducción de algunos conceptos presentes en la primera generación rupturista del posfranquismo, que denominaré junto a otros autores *generación del 77*, ocupará el primer epígrafe. A continuación, me centraré en la crisis que atravesó la institución familiar en la década de los 70, que como argumentaré abrirá la posibilidad del surgimiento de este tipo de comunas. Por último, haciendo referencia a la pluralidad de iniciativas que se englobaron bajo dicho concepto, aportaré algunos casos concretos y ofreceré una posible explicación de la crisis que atraviesan las experiencias comunitarias a comienzos de la década de 1980.

### **Generación del 77: utopía y crítica de la vida cotidiana en un mundo en crisis**

Buena parte de las experiencias comunales de la transición española se encuentran íntimamente ligadas a la juventud. Así, estas son, a mi juicio, uno de los espacios característicos de aquello que se podría denominar *generación del 77*. Esta categoría, manejada previamente por otros autores<sup>279</sup>, resulta operativa a la hora de designar una serie de propuestas y acciones, planteamientos e iniciativas, dichos y hechos, que actuaron al margen -pero en tensión, cuestionándola y desestabilizándola- de la esfera consensual posfranquista. Es por tanto evidente que bajo esta expresión no se pretende incluir al conjunto de personas que fueron jóvenes en los primeros años posteriores a la muerte del dictador Francisco Franco, ni tampoco busca designar a un conjunto de personas con edades comprendidas en un rango etario estable y definido. En definitiva, esta generación no constituye (al igual que ocurriría con la del 98 o la del 27) en sí misma una realidad propia, sino que su validez radica en su valor explicativo en el presente.

Dicho esto, la *generación del 77* es la generación del desencanto y del pasotismo, nacida al calor de una «encrucijada» histórica<sup>280</sup> donde se conjugaban por una parte el «desaliento»<sup>281</sup> y, por la otra, la urgencia por vivir *aquí y ahora* la utopía. En el momento que veían por la televisión cómo el PCE y el PSOE abandonaban la vía rupturista e iniciaban sus respectivos procesos de transformismo<sup>282</sup>, algunos jóvenes decidían apartarse de *su* política para intentar crear un nuevo sujeto colectivo, plural y comunitario que alumbrase un nuevo mundo. Por lo tanto, al tiempo que

---

<sup>277</sup> Charles TAYLOR: *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

<sup>278</sup> Michael LÖWY: *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis «Sobre el concepto de historia»*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

<sup>279</sup> Pablo SÁNCHEZ LEÓN: «Estigma y memoria de los jóvenes de la transición», en VV. AA: *La memoria de los olvidados: un debate sobre el silencio de la represión franquista*, Valladolid, Ámbito, 2004, pp. 163-182. y Germán LABRADOR: *Culpables por la literatura...*

<sup>280</sup> Pablo SÁNCHEZ LEÓN: «Desclasamiento y desencanto...».

<sup>281</sup> COLECTIVO BICI DE MADRID: «El desaliento», *Bicicleta*, 13 (1979), p. 41.

<sup>282</sup> Juan ANDRADE: *El PCE y el PSOE en (la) Transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*, Madrid, Siglo XXI, 2012.

se disolvía el significado antiguo de militancia, basado en el sacrificio de la vida personal en aras del advenimiento del hecho revolucionario, se volcaban a la transformación radical de su vida personal. De esta manera, la utopía dejaba de alojarse en el futuro para intentar materializarse con urgencia en el presente<sup>283</sup>. Así, ya no se trataba de *caminar* hacia ella, sino de *vivirla*.

Aunque se trate de una generación sin un «partido, ni una doctrina, ni una religión», y de esta manera sea imposible ni siquiera esbozar un programa estable y equiparable al de las organizaciones políticas modernas, un manifiesto aparecido en *Bazofia*, titulado «¡No estás solo!»<sup>284</sup>, nos permite hacernos una idea de la visión de estos jóvenes de sí mismos a finales de la década de los 60. Además, nos ofrece algunas pistas de la localización histórica de sus luchas comunitarias, que reinterpretan para dotar de sentido al mundo en que actuaban:

Hemos luchado junto a Espartaco y Viriato contra la Roma esclavista. Nos levantamos con las hermandades, las germanías y los *comuneros* contra los señores feudales. Expulsamos al Rey de Francia de su Versalles, combatimos luego a los que convirtieron aquella victoria del pueblo en opresión por mano de una nueva clase dominante; a Napoleón entre los montes de España, a sus descendientes durante la *comuna* de París, a sus colaboradores durante el mayo del 68. [...]. Habíamos llegado a ser muy numerosos en este país y entregamos todas nuestras fuerzas a la clase popular y a su causa, pero fuimos traicionados por el ansia de poder de los partidos. [...] No buscamos el poder: entendemos que nada bueno puede venir de arriba. [...] Creemos que tenemos obligación y derecho de *disfrutar de esta vida*, ya que sólo se vive una vez.

«Tenemos obligación y derecho de disfrutar de esta vida». Evidentemente, no se trata de que el régimen posfranquista negase a sus gobernados el derecho a vivir, sino que algunas personas percibían que una serie de instituciones y estructuras limitaban su disfrute de la vida. Estas instituciones y estructuras (que hoy podríamos llamar *dispositivos*<sup>285</sup>) daban lugar a una cotidianidad marcada por el trabajo y el consumo<sup>286</sup>. De esta manera, el individuo *normal*, carente de vida comunitaria, transitaba en su día a día por la ciudad *funcionalista* de la periferia a la fábrica, y de ahí al centro comercial. Esta vida cotidiana se percibía como funcional a un destino vital predeterminado («búscate un trabajo fijo (...), acaba la mili, busca novia, busca piso y cástate»<sup>287</sup>) del cual estas personas buscaban escapar. Así, construir una alternativa a ese destino vital para ellos se convertiría en «lo único que puede dar sentido a nuestro neurótico vegetar cotidiano en esta gran selva de cemento»<sup>288</sup>. De esta manera, estaban conectando con una matriz discursiva contracultural que se difundía más allá de la realidad española.

Por ello, creo que si este ejercicio de crítica del mundo y de imaginación de otras formas de habitarlo tuvo lugar fue por la crisis que atravesaron una serie de instituciones (el trabajo, la ciudad, la identidad de género, o, como veremos más adelante, la familia) clave en el mantenimiento del orden social. El presupuesto nietzscheano según el cual la muerte de Dios permite la posibilidad

---

<sup>283</sup> A propósito de la relación entre emociones y temporalidad en la transición, véase David BEORLEGUI: *Transición y melancolía...*

<sup>284</sup> Este manifiesto sería incluido nueve años más tarde en BAZOFIA: Manifiesto «¡No estás solo!», en Jesús ORDOVÁS: *De qué va el rollo*, Madrid, La piqueta, 1977, pp. 9-10.

<sup>285</sup> Giorgio AGAMBEN: «¿Qué es un dispositivo?» *Seguido de «El amigo» y de «La Iglesia y el Reino»*, Barcelona, Anagrama, 2015.

<sup>286</sup> Dossier «La vida cotidiana y su crítica», *Ajoblanco*, 16 (1976), pp. 17-35 y MARLEN K: «Trabajo y tortura», *Ajoblanco*, 28 (1977), pp. 50-51.

<sup>287</sup> Pau MALVIDO: «Comunas de carne y hueso», *STAR*, 30 (s.a.), p. 14.

<sup>288</sup> BAZOFIA: Manifiesto «¡No estás solo!».



de recuperar la fe puede servirnos para explicar en parte lo sucedido con la primera juventud posfranquista. A la crisis disciplinaria que se derramaba por diversas latitudes del planeta (antipsiquiatría, movimientos de presos, la autonomía italiana, los *provos* en Holanda etc.) en el caso de España se sumaría la desaparición física del dictador y, con ella, se acentuaría la crisis hegemónica de las costumbres y la moral franquista.

La conciencia de esta crisis marcaría la temporalidad de estos sujetos. Además del desplazamiento de la utopía del futuro al presente, estos jóvenes tenían una concepción del tiempo que se podría denominar *preapocalíptica*, atravesada por la conciencia de vivir en una sociedad dirigida al colapso. «El fin se acerca, y a corto plazo», afirmaba Luis Vigil en un artículo publicado en la revista *Star* con el título de «La anarquía, único sistema de gobierno para la era post-industrial»<sup>289</sup>. Bajo la previsión de que «las guerras, hambres, epidemias y la carencia de todo aquello en que ha basado [la humanidad] su vida cotidiana» podría conllevar o bien la «destrucción total» o bien la llegada de una situación «post-industrial» marcada por la devastación de las ciudades y la vuelta al campo, algunos jóvenes disidentes de la transición confiarían en que la única forma de gobierno sostenible sería la ácrata.

Ante esta lectura de la situación, su diagnóstico incidiría en la construcción de lazos comunitarios que fomentaran el «encuentro». El propio manifiesto de *Bazofia* insiste en esta necesidad: «Si eres uno de los nuestros, tarde o temprano saldrás a nuestro encuentro. Y nos encontrarás»<sup>290</sup>. Para ello, dispondrían de ateneos libertarios, clubs juveniles, plazas, festivales, bares, radios libres, tiendas de segunda mano y, como no, de secciones de anuncios en las revistas del *rollo* como *Ajoblanco*, *Star* o *Bicicleta*. Gracias a estos apartados (que nos dejan un imprescindible legado documental), la generación del 77 construiría bastas redes rizomáticas desde donde relacionarse o emprender todo tipo de iniciativas entre las cuales cabría incluir las comunas. Como intentaré explicar, en su imaginario, la «comunidad», las «comunas» y la «comunicación» se opondrían a la «sociedad», que asociaban a connotaciones negativas y concebían como un artefacto normalizador y excluyente. Así, esta debía ser combatida mediante la creación de una «confederación de comunas libertarias»<sup>291</sup>. Por ello, frente a la unidad básica de la sociedad franquista (la familia), aparecía la «comuna» como núcleo donde compartir la cotidianidad. En el siguiente epígrafe razonaré cómo y por qué tiene lugar esta mutación en el imaginario de la primera juventud posfranquista.

### «Las comunas, alternativa a la familia»

«Queridos papás: me voy de casa»<sup>292</sup>. Así empieza un anuncio anónimo encontrado en «La cloaca», el espacio de libre expresión de la revista *Ajoblanco*. «Decíais que teníais que “organizar mi vida” y “labrar mi futuro”, pero ha pasado el tiempo y mi vida cotidiana sigue bajo las mismas garras del aburrimiento de siempre». Y continúa: «solo yo debo organizar y programar mis asuntos y que nadie externo a mí debe entrometerse, que quien lo intenta actúa como un policía... eso es lo que sois queridos papás, unos cerdos policías». Mediante este anuncio, un joven de la transición

---

<sup>289</sup> Luis VIGIL: «La anarquía, único sistema de gobierno para la era post-industrial», *Star*, 30 (s. a.), p. 7.

<sup>290</sup> BAZOFIA: Manifiesto «¡No estás solo!...».

<sup>291</sup> Luis VIGIL: «La anarquía, único sistema...».

<sup>292</sup> ANÓNIMO: «La cloaca», *Ajoblanco*, 17 (1976), p. 48.

estaba politizando un conflicto que se vivía en la esfera privada con la promesa -o la esperanza- de vivirlo con otras personas. Así, se proponía ponerse de acuerdo con otros «vecinitos asesinos del mundo entero para acabar de una vez por todas con los papás y el mundo de los papás».

Estas incendiarias declaraciones nos remiten a un momento de crisis del dispositivo familiar y los significados sobre los cuales este se articulaba por aquel entonces. Hasta ese momento, el franquismo había concebido la familia como elemento articulador del cuerpo social. Justificada a través del catolicismo como un ente trascendente y natural, esta debía estar presidida por una fuerte autoridad patriarcal que se erigía sobre la sumisión de la madre (relegada al ámbito doméstico) y los hijos. Sin embargo, dicha concepción comenzó a ser ampliamente contestada por la juventud a partir de la década de los 60 desencadenando una importante conflictividad entre padres e hijos. Según estos últimos, «la gente se larga porque es demasiado gordo el desfase que hay entre lo que la familia les exige y lo que quieren en realidad»<sup>293</sup>.

Siendo conscientes de esta crisis, y aprovechando que «[sus] padres no han tenido esa suerte»<sup>294</sup>, no fueron pocos los que se enrolaron en el proyecto de construcción de nuevas formas de agregación social de naturaleza antiautoritaria, cuyo «laboratorio»<sup>295</sup> serían las comunas. Aunque bajo el influjo hippie o «yeyé» las primeras comunas se establecen en la península a finales de la década de los '60, es a partir de la muerte de Franco cuando el fenómeno alcanza su punto álgido. Así, las «comunas» dejan de ser referentes lejanos cronológica (la revolución española<sup>296</sup>) o geográficamente (el *hippismo* norteamericano, los experimentos alemanes...) a convertirse en una realidad en las ciudades y, como veremos más adelante, también en el mundo rural. De esta manera, las comunas aparecen como vía de escape del conflicto generacional en el ámbito familiar y, también, como un proyecto político que buscaba cuestionar el conjunto del cuerpo social metropolitano vigente. Según sostiene Josep María Carandell en *Las comunas, alternativa a la familia*:

Las comunas, efectivamente, no son solamente una alternativa a la familia: forman parte de un vasto sistema cultural, y contracultural, opuesto a la sociedad establecida en su totalidad, y participan de ciertas características, como la subversión política, que sobrepasan ampliamente los límites de lo familiar<sup>297</sup>.

Al tratarse de una subversión política cuyo soporte era la vida (o, más bien, las «formas-de-vida»<sup>298</sup>), teoría y praxis fueron comprendidas conjuntamente a la hora de tratar de inaugurar una nueva «estética de la cotidianidad»<sup>299</sup>. Como defiende Antonio, uno de los participantes en un dossier de *Ajoblanco* sobre comunas: «no ha de haber una escisión entre vida cotidiana e ideológica, entre teoría y práctica»<sup>300</sup>. Así, en un contexto donde la dimensión futura había dejado de albergar la potencialidad transformadora, el presente se erigía como el momento de la intervención política y, por lo tanto, como defendía un anuncio en busca de compañeros comuneros

---

<sup>293</sup> Pau MALVIDO: «Comunas de carne...», p. 14.

<sup>294</sup> AJOBLANCO: Dossier «Comunas», *Ajoblanco*, 28 (1977), p. 30.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>296</sup> Aurora SEGURA y Teresa HUELIN: «Las comunas de la revolución española», *Ajoblanco*, 16 (1976), pp. 18-20.

<sup>297</sup> Josep M.<sup>a</sup> CARANDELL: *Las comunas, alternativa a la familia*, Barcelona, Tusquets, 1972, p. 12.

<sup>298</sup> Pedro J. MARIBLANCA: *Tiqun y la cuestión del Bloom*, Madrid, Brumaria, 2016.

<sup>299</sup> AJOBLANCO: Dossier «Comunas», *Ajoblanco*, 28 (1977), p. 27.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 31.

en la revista libertaria *Bicicleta*, de lo que se trataba era de «ir pasando la utopía a la realidad»<sup>301</sup> o, como señala incluso *El País* en un reportaje sobre comunas de 1978, estos jóvenes querían practicar «la utopía revolucionaria (...) en su propia vida y ahora»<sup>302</sup>. Como ya se ha dicho, la revolución y la utopía -a diferencia de lo que habían sostenido generaciones anteriores- no podían seguir aguardándose, sino que debía llevarse a cabo con urgencia en el presente. Frente a todo pronóstico, «la utopía no ha muerto ¡viva la vida!»<sup>303</sup>.

El salto al vacío que estaban dando los jóvenes enrolados en la creación de estas comunidades iría, por tanto, dirigido al exorcismo de los valores recibidos a través de la educación: «nadie nos prepara para nada. La familia nos protege y nos da consejos inútiles, la enseñanza más bien procura que la gente pierda su capacidad de aprender»<sup>304</sup>. Siendo conscientes de reproducir los «vicios, esquemas» de la crianza en el seno de la «familia patriarcal-monógama» (que a sus ojos produce personas con «carácter agresivo, introvertido e insociable»<sup>305</sup>), la «comunicación» aparece como un término clave las experiencias comunitarias. De ese modo, lo encontramos como requisito para entrar en alguna de ellas: «NECESARIO comunicarse sin trabas ni tapujos», se explicaba en un anuncio de la revista *Bicicleta*<sup>306</sup>. En una línea similar, también Pau Malvido insiste en las necesidades comunicativas de la conformación de comunas y las nuevas formas de relacionarse que estas debían alumbrar:

Aunque el problema sea de todos, la realidad es que todos nosotros estamos demasiado dispersos como para poder pensar en problemas colectivos [...]. Hay muy poca *comunicación*, pocos lugares de encuentros. La sociedad tiende a dividirnos aún más, nos obliga a competir entre nosotros mismos para encontrar trabajos, casas, chollos<sup>307</sup>.

De esta manera, en muchas comunas se intentaría potenciar la reflexión colectiva acerca de las contradicciones que surgían en su seno. Se confiaba en que esta «comunicación» vehiculara, por una parte, la transgresión identitaria de unas personas conscientes del peso que suponía su propia subjetividad. Por la otra, esta «comunicación» debía servir para la deconstrucción de unas jerarquías de las cuales no estaban exentas las comunas y a cuya supresión aspiraban. Esto lo explican de la siguiente manera:

... en nuestras asambleas ha habido como un análisis común de todos, de las reacciones que hemos tenido en cada momento, de cómo hemos reaccionado a un nivel afectivo, y en ellas hemos tenido en cuenta posturas subjetivas, es decir, que se ha tenido en cuenta que cada persona tiene una subjetividad, que cada uno de nosotros posee unas necesidades muy concretas que pueden entrar en contradicción en un determinado momento con las necesidades de la comuna [...]. No solamente hemos aplicado unos criterios objetivos, porque al fin y al cabo la objetividad a secas es muy burguesa [...]. El llegar a bastante profundidad en las asambleas te va dando mucha confianza, te quita los tabús, te quita los miedos, incluso rompe con todo ese

---

<sup>301</sup> BICICLETA: «Comunas», *Bicicleta*, 13 (1979), p. 39.

<sup>302</sup> «La comuna, nueva forma de vivir», *El País*, 9 de julio de 1978, p. 33. Citado por David BEORLEGUI: *Transición y melancolía...*, p. 266.

<sup>303</sup> BICICLETA: «Comunas», p. 39.

<sup>304</sup> Pau MALVIDO: «Comunas de carne...», p. 15.

<sup>305</sup> AJOBLANCO: Dossier «Comunas», p. 30.

<sup>306</sup> ANÓNIMO: «Pizarra», *Bicicleta*, n. 21, noviembre de 1979, p. 50.

<sup>307</sup> Pau MALVIDO: «Comunas de carne...», p. 15. Las cursivas son mías.



respeto que hay... no sé cómo decirlo... de idolatración, de adoración... por ejemplo del tío que habla mejor, del tío que sabe más... [...] y romper un poco el mito<sup>308</sup>.

Cuestionar las jerarquías implicaría cuestionar también los valores masculinos sobre los cuales se ha venido asentando tradicionalmente el poder. De esta manera, como señala David Beorlegui en su estudio de caso de la comuna rural de Lakabe (Navarra), los comuneros aspirarían a la «feminización de toda la comunidad», articulándola «con un mundo de valores asociados a la maternidad y al cuidado»<sup>309</sup>. Como recuerda al evocar su historia de vida la activista Mabel Cañada: «De alguna forma, [la comuna] solo tenía hasta ese momento un patrón (...) patriarcal puro y duro. Y creamos un cotidiano mucho más... colectivizado, pero también en el sentido de cuidarnos, de mimarnos, de escucharnos...»<sup>310</sup>.

La sexualidad ocuparía también un importante papel, al buscar romper el tabú y las restricciones familiares que la moral franquista había impuesto sobre ella. Bajo este prisma, la disolución de la monogamia se convirtió en un horizonte deseable para muchas de estas comunas, ensayándose en ellas el amor libre y prácticas que buscaban ir más allá de la pareja tradicional (tríos, orgías, etc.). De esta manera, aparecen nuevos conceptos como «neofamilia», que se refiere a la «asociación colectiva a largo plazo de un grupo de amigos que deciden vivir juntos. Es la vida cotidiana compartida por varios individuos»<sup>311</sup>. Así, se buscaba materializar cuidados y formas de concebir la reproducción alternativos a los de la familia tradicional. En resumen, el encuentro y la comunicación entre las personas, la deconstrucción de las identidades, la feminización de la vida y la liberación sexualidad estaban siendo percibidas por algunas personas como horizonte de construcción de la alternativa comunitaria. A continuación, mostraré algunos casos que ilustren las prácticas asociadas a estos significados y una serie de contradicciones que en ellas se produjeron.

### **«Laboratorios» utópicos de la primera juventud posfranquista**

El movimiento comunero de la transición resultaría profundamente heterogéneo y contradictorio. Por ello, no puede afirmarse que el significado de «comuna» hubiera sido estable y unívoco en el periodo que nos ocupa. Fue un concepto que aglutinó distintos ensayos que buscaron superar las *formas-de-vida* hegemónicas alumbrando modos de convivencia al margen de la familia tradicional y de la sociedad occidental. Dicha pluralidad aparece destacada en el dossier de *Ajoblanco* al que ya nos hemos referido aquí en varias ocasiones:

La vida comunitaria es contemplada como alternativa posible por un número cada vez más elevado de gente. Desde el simple piso de estudiantes hasta los comuneros que se reclaman «marxistas-leninistas», pasando por autónomos, anarquistas, tántricos o «artistas», todos estos

---

<sup>308</sup> AJOBLANCO: Dossier «Comunas», p. 32.

<sup>309</sup> David BEORLEGUI: *Transición y melancolía...* p. 273.

<sup>310</sup> Entrevista a Mabel Cañada, 22 de junio de 2011 realizada por *Ibid.*, pp. 269-276.

<sup>311</sup> Josep M.<sup>a</sup> CARANDELL: *Las comunas, alternativa...*, p. 38.

y muchos más, combinación de algunos de ellos, dan origen a las más complejas y diversas manifestaciones de vida comunitaria<sup>312</sup>.

Aunque para Pau Malvido las comunas más habituales fueron las de «gente joven sin trabajo fijo» agrupada «casi por necesidad» para huir del «muermo familiar»<sup>313</sup>, lo cierto es que hubo proyectos de diversa complejidad. Así, por ejemplo, encontramos desde las más humildes iniciativas a otras que aspiraron a mayores cuotas de complejidad (muchas veces favorecida por los medios económicos de los que disponían comuneros provenientes de las clases medias o altas). Llama la atención, por ejemplo, el proyecto del Colectivo Libertario de Esplugues de Llobregat (Barcelona) que ideó un sistema doble basado en la existencia de un núcleo rural y otro urbano:

La [comuna] urbana, que será centro de contactos y sede del colectivo, contará con librería, lugar de reunión y biblioteca, talleres artesanales y de tecnología alternativa, grupo de cine y teatro, exposiciones, sistemas de información popular... mientras que en la comuna rural quieren poner en práctica alternativas concretas al trabajo asalariado, la convivencia, etc.<sup>314</sup>

La proliferación de comunas conllevaría también intentos de coordinación entre las mismas. Así, por ejemplo, en Barcelona encontramos el caso de TRICOCO (Coordinación de Tribus, Comunas y Cooperativas), que aglutinaba a la gente del *rollo* para organizar «la defensa y el intercambio». Así, este colectivo pretendió abarcar temáticas como la Ley de Peligrosidad Social, la Ley de Minoría de Edad (que «permiten a Papis protectores la recuperación de sus hijos mediante órdenes de búsqueda y captura cumplimentadas por la policía»), los malos tratos en las comisarías o la antipsiquiatría<sup>315</sup>. Por otra parte, en el caso de Madrid se pueden rastrear referencias a CODECOM (Coordinadora de Comunas), que aspiró a organizar -sin mucho éxito aparente-, las iniciativas comunitarias de la capital.

No puede decirse que la formación de comunas fuese un fenómeno exclusivamente urbano. Lejos de lo que pueda pensarse hoy en día, penetró en un ámbito rural desolado tras el éxodo que había tenido lugar en la época desarrollista y, de esta manera, planteó alternativas que buscaron reanimarlo ensayando nuevas *formas-de-vida* de carácter comunitario. Mediante esta vuelta al campo se enfrentaron al imaginario del progreso en el cual se seguía cimentando el régimen posfranquista, sustituyéndolo por la temporalidad *pre-apocalíptica* que hemos explicado más atrás. Muchos de ellos buscaron huir de la ciudad una vez que el desencanto se había apoderado de muchos activistas de la ciudad. De esta manera, algunas voces comienzan a proclamar que «no solo era el franquismo lo que me reprimía» sino la «sociedad», que identificaban con el mundo urbano. Así, en muchos de estos casos la *huida* al campo se plantearía como una opción viable que prometía «una vida sencilla» que, sin embargo, hace sentir «más humano»<sup>316</sup>. También, la creación de comunas rurales fue concebida como una «salida terapéutica» que favoreciese la «descarga de todo lo oprimido» en un país marcado por la «falta de INICIATIVA, IMAGINACIÓN y CREATIVIDAD»<sup>317</sup>. Esta misma iniciativa, imaginación y creatividad sería la que los comuneros rurales intentarían desarrollar en sus proyectos. A pesar de algunas dificultades evidentes para

---

<sup>312</sup> AJOBLANCO: Dossier «Comunas», pág. 26.

<sup>313</sup> Pau MALVIDO: «Comunas de carne...», p. 14.

<sup>314</sup> BICICLETA: «Comunas», p. 39.

<sup>315</sup> TRICOCO: «Presentación de TRICOCO», 1977.

<sup>316</sup> AJOBLANCO: Dossier «Comunas», p. 34.

<sup>317</sup> *Ibid*, p. 36.

integrarse en la vida de los pueblos, marcadas por las desconfianzas que los nuevos pobladores del campo suscitaban entre los nativos, la intención de los primeros sería la de aprender técnicas que les permitiesen equipar de nuevas estructuras y saberes a los territorios rurales.

El caso de Gallecs fue un buen ejemplo de ello<sup>318</sup>. Este enclave, ubicado en la provincia de Barcelona, había sido diana del desarrollismo franquista al formar parte de uno de los nuevos siete núcleos urbanos que el franquismo planeó construir en el marco de las Actuaciones Urbanísticas Urgentes (ACTUR). Así, las tierras de los campesinos, que habitaban un territorio organizado a partir de la congregación difusa de masías, fueron expropiadas en el año 1973 con el objetivo de llevar a cabo una urbanización que pretendía alojar a 150.000 nuevos habitantes. Sin embargo, el estancamiento del crecimiento urbano de Barcelona y la debilidad del régimen terminarían favoreciendo la congelación del macroproyecto. En ese momento, grupos ecologistas se unirían a los campesinos que se habían negado a abandonar sus casas y sus tierras con el objetivo de defender el territorio mediante la creación de una «Comissió de la Defensa de Gallecs». A partir de ella, se organizaron distintas actividades lúdico-reivindicativas y se promovió la ocupación<sup>319</sup> de masías con el fin de rehabilitarlas. Mientras las negociaciones con las autoridades tenían lugar, en Gallecs se desarrollaron múltiples proyectos que buscaron sentar las bases, en convivencia con los modos de vida tradicionales de los campesinos, de «un modelo de vida alternativa que cada día tenga menos que ver con el de la sociedad industrialista y consumista». Los pilares de este «campo de experimentación» se organizarían en torno a las más de 30 masías ocupadas, donde los nuevos habitantes intentarían «vivir en grupo y con un espíritu auténticamente libertario». Bajo estas premisas, desarrollaron proyectos de agricultura ecológica, elaboraron queso, pan o mermelada, establecieron talleres de artesanía y ensayaron nuevas tecnologías energéticas como placas solares, molinos de viento o digestores de biogás.

Como se viene afirmando, en las comunas la creatividad ocuparía una posición central y serviría de excusa para conectar artistas y poetas de diversa procedencia. Cabe rescatar, por lo tanto, casos como el del colectivo El Zorro de Barcelona. Formada por exmilitantes de partidos de izquierda que en estos momentos comenzaron a apostar por «una lucha creativa», se acabarían juntando con el objetivo de plagar la ciudad condal de pintadas de corte situacionista (como «Me sobran los partidos, necesitamos más vida» o «Las masas han muerto, han nacido los hombres»)<sup>320</sup>. A nivel experimental, es también interesante el caso de La Cochu (Laboratorios Colectivos Chueca), de donde saldrían artistas que más tarde alcanzarían una relevancia vital en la llamada Movida madrileña y que en los primeros momentos surge vinculada a una iniciativa comunal<sup>321</sup>.

No obstante -y contraviniendo al título de este estudio-, las comunas no fueron un fenómeno exclusivamente juvenil, sino que irradiaron también otros territorios de revuelta. «Comunas» también se llamaron, por ejemplo, los colectivos de presos en las cárceles, tanto «políticos» como «comunes». En un comunicado de la COPEL (Coordinadora de Presos Españoles en Lucha) de Carabanchel en 1977 se puede leer como «la solidaridad y la unión es total viviendo en régimen

---

<sup>318</sup> ANÓNIMO: «Gallecs: una zona conflictiva a 20 km de Barcelona», *Bicicleta*, 29-30 (1980), pp. 20-22.

<sup>319</sup> Muy atentos del desarrollo del *squatting* inglés o de la autonomía italiana, los jóvenes de *nuestro 77* también incorporaron (como venían haciendo durante décadas otros grupos subalternos como gitanos o mercheros) la ocupación de espacios en desuso a sus formas de hacer política: Fernando MIR: «La ocupación de casas», *Ajoblanco*, 24 (1977), pp. 16-17, RIAU: «Ocupando que es gerundio», *Ajoblanco*, 28 (1977), p. 22.

<sup>320</sup> Tyrone POWER: «Comuna Z. El zorro libertario ataca», *Ajoblanco*, 24 (1977), pp. 68-69.

<sup>321</sup> Antonio DE MIGUEL: «La Cochu. Alguien conspira en la corte», *Vibraciones*, 43 (1978), pp. 31-35.

de comuna, sin que los secuestros, torturas, privaciones y amenazas hagan mella en nuestra fortaleza»<sup>322</sup>. Como recuerda Daniel Pont Martín:

Durante unos meses en la sexta galería de Carabanchel estuvimos conviviendo como cuarenta y tantos presos de la COPEL en régimen comunal, o sea, compartíamos ¡todo! Todo lo que enviaba la familia, todas las pertenencias, el tabaco... se compraba todo colectivo... en fin, como sucedía en las comunas de los presos políticos en las cárceles [...]. Nos organizamos de una forma colectiva, pues eso, buscando crear una nueva conciencia y una nueva ética que nunca habían tenido los presos hasta entonces; y esto a mí me sirvió para aprender, ¡bueno, ni te cuento!, y ver que éramos capaces de romper la dinámica esta de psicopatía a la que parece que la sociedad históricamente obliga a los presos sociales<sup>323</sup>.

Evidentemente, la vida en las comunas tampoco resultó fácil. Quienes se enrolaron en este tipo de proyectos también tuvieron que enfrentarse a múltiples contradicciones que, en parte, nos permiten entender la crisis que vive el movimiento comunero a principios de la década de 1980. En ese momento, Pepe Ribas (quizás el más destacado miembro de *Ajoblanco*), publica *De qué van las comunas*<sup>324</sup> donde recopila diversos textos que valoran las experiencias comuneras tanto en España como fuera de nuestras fronteras. La portada y la contraportada<sup>325</sup>, compuestas por la misma ilustración a modo de espejo, nos ofrecen una primera pista de la crisis que tuvieron que atravesar estos *laboratorios*. En la cabecera aparecen cuatro muchachos con la típica estética del *rollo* (melenas, prendas de cuero, cierta influencia yeyé...) con sonrisas de oreja a oreja y cogidos de la mano. Sin embargo, en el reverso el gesto de los mismos jóvenes aparece ya torcido y enfadado. Por la chimenea de la casa retratada en segundo plano se evapora el siguiente mensaje: «Comunas, una alternativa a la pareja, la familia y otras estructuras tradicionales. Ahora y aquí...». ¿Qué pudo provocar el enfado de los jóvenes comuneros? ¿Por qué se les torció el gesto y sus manos dejaron de estar entrelazadas? A mi juicio, en ello intervinieron al menos tres aspectos que se explicarán a continuación: las contradicciones entre la comunidad y las individualidades que la componen, las divergencias existentes acerca de la organización en las comunas y, por último, la conflictiva relación entre estas y el resto de la sociedad.

En primer lugar, como hemos visto las comunas se construyen a partir de una notable importancia del concepto *comunidad* en los discursos de estos jóvenes. De esta manera, en los primeros momentos la mayor parte de las comunas construyeron identidades de grupo muy marcadas que, sin embargo, no tardarían en saltar por los aires. Y es que, a pesar de este impulso comunitario, la categoría de comunidad se consolidaría en paralelo al refuerzo de la de *individuo*, es decir, del sujeto moderno capaz de trascender sus propias condiciones históricas<sup>326</sup>. Así, no tardarían en aparecer conflictos entre ambas dimensiones: «Habíamos creado un ente colectivo llamado GRUPO, que estaba por encima de nosotros. El GRUPO exigía, criticaba, coaccionaba,

---

<sup>322</sup> COPEL: «A todos los presos, ex-presos, familiares y amigos de presos...», 25 de abril de 1977. Citado por César LORENZO: *Cárceles en llamas. El movimiento de presos sociales en la transición*, Barcelona, Virus, 2013, p. 156.

<sup>323</sup> Entrevista a Daniel Pont Martín, 10 de agosto de 2005 realizada por *Ibid.*, pp. 300-301.

<sup>324</sup> Pepe RIBAS: *De qué van las comunas*, Madrid, La Piqueta, 1980.

<sup>325</sup> En el proyecto de presentación de la exposición *Muda estampa* que finalmente no pudo llevarse a cabo, los coordinadores presentan hábilmente la portada y la contraportada a la que nos referimos como un conjunto pictórico. Pablo SÁNCHEZ LEÓN y Germán LABRADOR: *Muda estampa. Portadas underground (1975-1982)* (sin publicar), Madrid, 2006.

<sup>326</sup> David BEORLEGUI: *Transición y melancolía...*, pp. 227-232

impedía... teníamos menos libertad que antes (...), olvidándonos de los individuos que lo formaban»<sup>327</sup>.

Segundo, también resultaría conflictiva la decisión sobre hasta qué punto la vida en común debía ser planificada. Esta disyuntiva estaría presente, por ejemplo, en la comuna de Horta, una de las pioneras fundada en 1970. En ella surgiría un conflicto entre «espontaneístas» y los «radicales». Si bien los primeros confiaban en que el «*laissez-faire*» regulara mecánicamente la organización interna («dejábamos hacer, no planeábamos nada, dejábamos que las cosas fueran saliendo a medida que íbamos creciendo»), los segundos pretendían avanzar «reglamentando las cosas, estructurando situaciones, articulando los períodos hasta lograr la comuna rural que era su meta obligada»<sup>328</sup>. Asimismo, en muchas ocasiones los comuneros se mostraron incapaces de resolver problemas relativos al fondo común, a los límites del amor libre o el uso de drogas.

Por último, si bien las comunas se habían planteado erigirse como alternativa a la familia, en concreto, y a la sociedad, en general, lo cierto es que en ella siguieron reproduciéndose, inevitablemente, sus lógicas. Muchas veces, los celos y las parejas persistieron, las jerarquías se mantuvieron, las mujeres siguieron ocupándose de mayor cantidad de tareas domésticas, el trabajo asalariado continuó siendo necesario para sobrevivir, etc. y, de esta forma, los comuneros comenzarían a sentirse ellos mismos culpables de su situación. Pau Malvido, uno de los miembros veteranos de esta generación, afirma lo siguiente:

No se acuerdan de que han vivido una gran parte de su vida adoptándose [sic] a la vida familiar, a la disciplina escolar, a la mentalidad competitiva, a la manía posesiva [...]. La falta de comprensión de estos límites o cargas internas y externas produce estragos: gente culpabilizada, gente quemada, gente traumatizada<sup>329</sup>.

Y es que, en definitiva, aunque la juventud del 77 buscó aunar teoría y praxis, hoy parece posible afirmar que sus proclamas muchas veces irían por delante de sus actos: «Habíamos jugado a llevar a la práctica esquemas bonitos, en vez de buscar soluciones prácticas»<sup>330</sup>. Ello forzaría a los propios comuneros a llevar a cabo un exhaustivo proceso de autocritica, rebajando las aspiraciones («Las comunas actuales no pueden llegar a ser experiencias totales, desde esta perspectiva todas están condenadas al fracaso») e insistiendo en la validez práctica de sus acciones en el futuro: «se trata de dar soluciones prácticas [...], no de solucionar interrogantes teóricos generales» y, de esa manera, «la concreción de esa actividad REAL del grupo es lo que puede dar un significado a la alternativa»<sup>331</sup>.

## Conclusiones

Hasta aquí he venido defendiendo al menos tres ideas. En primer lugar, que después de la muerte de Francisco Franco el fenómeno de las comunas irrumpe entre la juventud española una vez que

---

<sup>327</sup> Pepe RIBAS: *De qué van las comunas*, p. 32.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>329</sup> Pau MALVIDO: «Comunas de carne...», p. 16.

<sup>330</sup> PEPE RIBAS: *De qué van las comunas*, p. 32.

<sup>331</sup> *Ibid.*, pp. 67 y 36-37.

en una parte de ella se diseminan una serie de significados que orientan su lucha política al plano de la vida cotidiana, desplazando la utopía de la dimensión futura a la presente. En segundo lugar, que la crisis de la familia ofrece las condiciones de posibilidad necesarias para la articulación de afectividades alternativas a dicha institución o, en otras palabras, que la crisis de la familia constituye el punto de fricción donde irrumpe el fenómeno comunero. Por último, bajo el concepto de «comunidades» se agrupan diversas experiencias, a veces contradictorias entre sí, que aspiraron a construir relaciones personales que percibían como novedosas. A mi juicio, en la imposibilidad de realización de este salto al vacío podemos encontrar una posible explicación de la crisis que muchas comunas viven a comienzos de la década de 1980 y que en buena parte de los casos les impidió seguir existiendo.

A pesar de no haber alcanzado al completo los objetivos que se habían marcado sus integrantes, considero que las comunas no pueden ser arrojadas al basurero de la historia en que han permanecido durante estas décadas. Para muchos de sus miembros se convertirían en experiencias fundamentales en sus propias historias de vida, y, a pesar de las dificultades, estos la valorarían positivamente: («Creo que todos recordamos aquellos años como muy importantes para nuestras vidas, decisivos»<sup>332</sup>). No obstante, estas experiencias deben ser incorporadas al análisis histórico con cautela, y es que desde mi perspectiva estas no son realidades en sí mismas que expresen nítidamente la esencia de una época<sup>333</sup>. Por ello, considero fundamental invocar las experiencias comunales (no solo entre profesionales de la academia) con el objetivo de explicar en primer lugar las contradicciones del momento histórico en que aparecen.

Desde mi punto de vista, solo de esta manera conseguiremos desembarazarnos de la metanarrativa que sustenta el relato hegemónico que explica los inicios del posfranquismo bajo la categoría de «transición». A la luz de los universos de sentido mediante los cuales las personas dotaron de significado a su presente, podremos ofrecer relatos históricos que superen la visión teleológica que inunda la única explicación válida sobre el surgimiento del régimen del 78. Interpretándolo como un momento crítico y anómico podremos ofrecer explicaciones que nos digan algo acerca de por qué aparece la necesidad de imaginar y poner en práctica la utopía. Lo importante de esta tarea no radica, desde luego, en una mera tentativa de fascinación o gentrificación del pasado, sino en la apertura de horizontes futuros que activen la práctica del porvenir.

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>333</sup> Joan W. SCOTT: «Experiencia», *La ventana*, 13 (2001), pp. 42-73.